ANTROPOLOGIA AFRICANA: MITO OU REALIDADE?

*Kabengele Munanga**

Queremos, aqui, apenas retraçar as linhas gerais do desenvolvimento da Antropologia africana, a fim de definir sua situação atual e questionar seu destino.

Com efeito, a história das relações entre nações euro-americanas e povos africanos nos últimos quatro séculos mostra de maneira evidente que a imparcialidade, a eqüidade, a honestidade e a justiça nunca estiveram presentes nos intercâmbios econômicos, sociais e culturais. No campo intelectual, a análise das circunstâncias históricas que acompanharam o desenvolvimento das teorias e métodos utilizados pelos especialistas da África revelou as relações íntimas e subreptícias que sempre existiram entre a Conquista Colonial e os produtores do Conhecimento sobre a África. Por isso, várias críticas foram e são atualmente dirigidas contra a Antropologia tradicional. Essas críticas vieram em primeiro lugar dos intelectuais africanos e em segundo lugar dos próprios intelectuais euro-americanos contemporâneos.

A crítica autenticamente africana à Antropologia tradicional aparece cronologicamente desde 1937, no livro de Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya*[1]. Nesse trabalho antropológico sobre a África, escrito por um africano, o autor tenta uma apresentação completa da sociedade kikuyu de Quênia, do seu sistema econômico, cultural e político. Contra as teses vitorianas sobre as "superstições", Kenyatta proclama que a feitiçaria não é uma simples "superstição", que o governo pré-colonial não era despótico, mas sim democrático, que o sistema fundiário africano era interpretado para poder permitir a espoliação e a exploração[2].

Tímida no início, a contestação africana contra o saber ocidental da África se tornará cada vez mais nítida e severa. Assim se pode ler no primeiro número da Revista *Présence Africaine*, em 1947: "L'européen ne saurait se voir sous tous les angles. L'homme d'outremer pourrait précisément servir de miroir

* Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Diretor do Museu de Etnologia e Arqueologia da Universidade de São Paulo.

à sa beauté qui ne será parfaite qu'en devenant aussi notre beauté. L'européen risque de s'étioler dans une sorte de narcissisme stérile pour tous"[3]. Historicamente, a crítica africana mais virulenta à Antropologia colonial aparecera primeiramente na obra do senegalês Cheikh Anta Diop[4]. Nesses trabalhos, que são uma crítica à ideologia vitoriana e precisamente ao evolucionismo unilinear, o autor utiliza todos os conceitos chaves da Antropologia pré-clássica, mas com a finalidade de reverter seu conteúdo ideológico, ou seja, de destruir a ideologia imperial em si mesma. Assim, contra os textos vitorianos que falavam da superioridade da "civilização" e da inferioridade do universo africano pré-colonial, Anta Diop propõe a visão de uma África potente e feliz[5].

Embora tivessem criticado o conteúdo da Antropologia ocidental, isto é, o resultado de suas análises e suas teses, sua visão objetivante, alienante e etnocêntrica, as contestações africanas da primeira geração se fizeram dentro da linguagem da Antropologia colonial. De outro modo, as categorias, conceitos, esquemas e sistemas explicativos ocidentais continuaram a ser utilizados para explicar as "entidades africanas". Isto sem questionar o tipo de relação que existia entre essa linguagem e as teses colonialistas que eles combatiam[6].

As teses verdadeiramente anticolonialistas aparecem na Antropologia tradicional a partir de 1930, produzidas pela Antropologia cultural americana. O relativismo americano, considerando as sociedades humanas como algo específico, um sistema de valor repousando numa escolha cultural original, uma configuração, que mais tarde será chamada "personalidade básica" (Kardiner), desempenhou entre 1930 e 1950 o papel de porta-voz das sociedades colonizadas nas reivindicações de seus direitos à autodeterminação[7].

No entanto, o relativismo americano não escapou a certas críticas. Ele teve historicamente sua função ideológica. Embora aceitando sua proteção no passado, os africanos vêem nele uma ideologia sutil que participa da divisão dos povos africanos no momento em que esses enfrentam a questao vital da formação da consciência e da unidade nacionais. A idéia exagerada da especificidade dos povos africanos transformados unanimemente em tribos pelos culturalistas impede a captação das linhas gerais de semelhanças que poderiam militar em função da unidade nacional e mesmo da unidade continental[8].

As contestações ocidentais mais significativas contra a Antropologia tradicional, isto é, contra as teses contidas no iluminismo, na Antropologia vitoriana e na Antropologia clássica coincidem com os movimentos de descolonização na totalidade do Terceiro Mundo, movimentos esses deflagrados principalmente depois da Segunda Guerra Mundial.

A lógica histórica explica e sustenta essa mudança. Em primeiro lugar, essa Antropologia nasceu e cresceu dentro dos paradigmas fundamentais da ideologia colonial e, vice-versa, esta última utilizou a Antropologia como Corpus Científico para legitimar e organizar sua ação. Mudando o esquema colonial, isto é, descolonizando verdadeiramente ou falsamente (neocolonizando ou endocolonizando), a Antropologia como disciplina vinculada à ideologia colonial devia absolutamente se readaptar. Esta readaptação acompanhou e acompanha todos os meandros, metamorfoses e travestidas do colonialismo e do imperialismo ocidental. Em segundo lugar, as próprias contradições internas da sociedade capitalista ocidental, acentuadas com a infiltração da ideologia socialista, explicam também esta mudança e essas críticas à Antropologia tradicional. Assim, o colonialismo era condenado enquanto expansão externa da exploração do homem pelo homem, expansão essa que já existia no plano interno. Conseqüentemente,

o discurso antropológico acompanhando esse colonialismo devia ser condenado.

Neste sentido, várias críticas continuam sendo dirigidas contra a Antropologia clássica pelos antropólogos contemporâneos. Sintetizando, podem essas críticas ser divididas em liberais e radicais. São liberais todas as formas de críticas personalizadas que, em vez de procurar os vícios dos postulados científicos da Antropologia, buscam homens de ciência viciosos. Entram nesta categoria os pesquisadores ditos cúmplices ou colaboradores e os pesquisadores "traídos"[9]. Os pesquisadores cúmplices ou colaboradores são os missionários e administradores tornados pesquisadores e os pesquisadores tornados funcionários coloniais. Uns e outros são acusados pela crítica liberal por terem perdido de vista o papel imparcial e desinteressado da observação científica e por terem misturado suas atividades científicas com suas responsabilidades na ordem colonial. O pesquisador traído é aquele pesquisador inocente que perde o controle dos resultados de sua pesquisa. O tráfico ilegítimo da conclusão da pesquisa de campo, embora seja deplorável no plano moral, é aceito pela crítica liberal da tradição africanista como sendo uma conseqüência infeliz, porém aceitável, da divisão social do trabalho entre políticos e cientistas. Em ambos os casos, os métodos e as teorias utilizadas são considerados pela crítica liberal como inocentes e inofensivos. Apenas devem ser criticados os homens que desvirtuam os altos ideais de uma ciência positiva, neutra, universal e objetiva[10].

A crítica radical se situa a partir da década de sessenta, o que confirma a influência nela dos movimentos de libertação e de descolonização dos povos africanos. A nova geração de antropólogos ocidentais, achando sua ciência sem futuro diante da nova realidade dos povos colonizados e quase solidarizando-se com eles, começa a condenar de maneira intransigente a sua disciplina enquanto instrumento da dominação colonial. A radicalização começa praticamente pelos aspectos éticos do trabalho do antropólogo, em seguida pela compaixão para com as populações estudadas e por um certo rearmamento moral. No entanto, esta retomada de questão da Antropologia tradicional não propôs claramente uma revisão em profundidade das bases epistemológicas que conduzem os antropólogos neopositivistas. Esse processo contra a Antropologia colonial parece-nos menos radical que proclamado. Se ser radical significa atacar os fenômenos nas suas raízes, a perspectiva ética não seria o caminho indicado para superar os problemas epistemológicos e teóricos que serviram como fundamento intelectual à conquista e à expansão coloniais[11].

A última e mais forte tendência da crítica radical é caracterizada pela contestação da abordagem anterior. Virulenta, esta nova crítica não se perde mais nas dúvidas sobre as qualidades morais de certos antropólogos, nem na conseqüente aceitação das origens duvidosas da Antropologia colonial; ela denuncia vigorosamente os próprios fundamentos da Antropologia tradicional como situação duvidosa e imoral[12]. Prega, entre outras coisas, o engajamento, o militantismo e a participação na revolução dos países do Terceiro Mundo. A Antropologia contestadora, observam alguns cientistas, não escapou, portanto, de certas inibições. Falta-lhe o sopro verdadeiramente contestador quando considera os problemas da Antropologia colonial separadamente das relações entre o desenvolvimento das outras ciências sociais e o desenvolvimento da ordem sócio-econômica nas metrópoles. Em alguns textos escritos pelos antropólogos contestadores, a crítica contra a Antropologia torna-se muitas vezes uma mistura curiosa de ideologia marxista com uma epistemologia neopositivista radical. Não se vê mais onde situar a linha de demarcação precisa entre uma ciência social que,

guardando seu caráter neopositivista, se colocaria a serviço do oprimido e uma ciência social neopositivista em apoio ao sistema de exploração imperialista e colonial. Resumindo, constata-se a insuficiência de uma e de outra forma de crítica, ao incluir num mesmo movimento a complementaridade dos triunfos do pensamento positivista e das vitórias coloniais[13].

Um número crescente de intelectuais e dirigentes africanos participam deste movimento contemporâneo de protesto contra a Antropologia colonial. Cada vez mais, na periferia do Ocidente, crescem irritações com o ser objeto de uma ciência particular não apenas porque esta ciência ficou calada sobre as realidades cruéis da colonização, mas também porque seu vocabulário ainda conserva um certo ranço racista.

Tradicionalmente, os estudos antropológicos e etnográficos são caracterizados de um lado por seu encerramento no mundo maravilhoso da "minha tribo" (tribo do antropólogo) e de outro lado por sua insistência particular sobre os traços estranhos e singulares da tribo, sem nenhuma consideração geral e sistemática sobre o contexto político, isto é, colonial, das populações descritas com tanta minuciosidade. Essa orientação tribalista da Antropologia foi julgada perigosa para a unidade dos jovens Estados na medida em que insistia de modo exagerado sobre os aspectos diferenciais sem mostrar a unidade existente dentro da diversidade.

Também por causa desta orientação tribalista a Antropologia aparece muitas vezes como uma ciência periférica e marginalizada em relação às outras ciências humanas que interferem na problemática atual do desenvolvimento sócio-econômico. Portanto, a partir do estudo das diferenças culturais, a Antropologia poderia bem contribuir para o debate relativo às ideologias de um desenvolvimento alternativo ou de um autodesenvolvimento.

Se se deve concluir, com isso, aceitando como o antropólogo *du Collège de France*[14] que a Antropologia moderna é uma ciência em crise, a nossa, isto é, a Antropologia contemporânea, apesar de todas as reformulações estaria ainda dentro da crise. A Antropologia dita africana está, quanto a mim, num beco sem saída.

A nível teórico, várias possibilidades de saída e de superação foram apontadas por vários estudiosos ocidentais e africanos. As propostas variam entre a irradiação e a supressão da Antropologia, a sua reciclagem, a africanização, a reformulação teórica e a redefinição da Antropologia em função dos interesses sociais e históricos dos povos africanos.

As propostas que pregam a supressão total da Antropologia como saber na África baseiam seu argumento na origem duvidosa da Antropologia, isto é, colonial, e na sua visão redutora das realidades dos povos africanos. Nesse sentido, Adotevi, perguntando se está conveniente utilizar os elementos empíricos de um saber sobre as diferenças num combate que postula a consciência, a passagem da palavra vazia à palavra cheia, retorque: "Vouloir former ces questions c'est, me semble-t-il, chercher, dans une même séquence, à sauver du naufrage, une chose appelée à se dissoudre dans le tremblement de l'assise sur laquele eile s'est édifiée: la disqualification d'une culture et d'une race"[15].

Não basta recusar a Antropologia clássica para salvar essa realidade africana, reduzida e falsificada. Embora reconheça os méritos dos intelectuais africanos que buscam novos caminhos e tentam uma nova elaboração da Antropologia onde as culturas do Terceiro Mundo estariam percebidas não do ponto de vista reducionista, mas sim no sentido que elas se dão em si mesmas, Adotevi acha que um tal procedimento só teria sentido na condição de não ficar apenas uma compreensão intuitiva dos valores não-ocidentais, mas

também ao operar uma superação ideológica da problemática colonial, isto é, ocidental. Ora, o autor não acredita nessa superação ideológica, daí seu pessimismo um pouco exagerado. "Or, force est de constater que, quelles que soient la fécondité de leurs recherches, la rigueur et la sincérité de leur nationalisme, la gravité de leur engagement politique, les hommes du "tiers-monde' qui cherchent à définir l'originalité de leur culture, prolongent en fait et souvent consciemment une démarche idéologique d'origine purement et simplement occidentale. Dès l'instant qu'on accepte le moindre élément des prémisses de l'analyse ethnologique on est certain d'aboutir à une pensée où, selon lá très belle formule de Paulin Hountondji 'la victime se fait secrètement complice du bourreau, communiant avec lui dans l'univers artificiel du mensonge' "[16]. Trata-se de um combate político que, esperando o desabamento dos fundamentos materiais do sistema, deve desenvolver-se *em maquis* ideológico, tomando antes a Antropologia por alvo[17].

Algumas universidades suprimiram do seu currículo a palavra "Antropologia" e a substituíram pela Sociologia dos Países em Desenvolvimento[18]. As matérias que constituíam a Antropologia passaram a ser ensinadas nessa Sociologia específica. Como se vê, foi tirada apenas a palavra, conservando-se a coisa e seu conteúdo. A supressão da Antropologia e a sua substituição pela Sociologia não resolveria o problema, porque ao substituir uma disciplina pela outra não se substitui forçosamente os fundamentos teóricos que determinaram o parentesco entre essas disciplinas. A Sociologia e a Antropologia sempre tiveram em comum uma mesma descendência da epistemologia positiva, um mesmo passado evolucionista, uma mesma orientação funcionalista e empiricista. Na realidade, preferir a Sociologia à Antropologia, em nome de uma modernidade tal como aceita pelos sociólogos da modernização, seria aceitar o modelo recomendado pelos antigos colonizadores, isto é, a modernidade do economismo e tecnicismo, da ideologia produtivista e da prática tecnocrática, da produção do supérfluo e da multiplicação das necessidades, breve, da modernidade da sociedade burocrática de consumo analisada por Henri Lefèvre[19].

A africanização não constituirá uma solução, como já foi dito, se os antropólogos internos, isto é, africanos, continuarem a perceber a sua própria realidade através do prisma deformante do pesquisador estrangeiro. Lembremo-nos de que o antropólogo africano nasceu dentro da ciência ocidental, e como produto da colonização ele é muitas vezes vítima do embranquecimento colonial. "L'aliénation du spécialiste africain des sciences sociales peut-être suffisamment forte pour qu'il ne sente même pas qu'il y a là un problème, son problème, celui de sa société, mais aussi celui de la science qu'il pratique. Il pourrait en toute bonne foi et avec une rigueur exemplaire, poser sur l'Afrique un regard d'Occidental, et toutes ses recherches et travaux pourraient n'être que confrontations de l'idéologie occidentale"[20].

Aliás, a palavra "africanização" lembra-nos "tropicalização" e aproxima-se desta última. Com efeito, tropicalizam-se os automóveis, os televisores, as embalagens de medicamentos etc. com o projeto de manter os objetos rentáveis: condiciona-se assim algo na sua estrutura a fim de adaptar esses objetos ao clima e ao ambiente dos trópicos, mas nunca modifica-os fundamentalmente. Como é que se pode africanizar e tornar fundamentalmente africana uma ciência fundamentalmente ocidental?

Alf Schwarz acredita numa solidariedade entre os movimentos de libertação do saber ocidental com suas inibições etnocêntricas e os da emancipação dos pesquisadores africanos conscientes e contestadores das arma-

dilhas do colonialismo científico e da autocolonização. Nessa marcha solidária no caminho da libertação do pensamento, o pesquisador ocidental e o pesquisador africano, cada um de sua maneira, operam uma volta ao passado para melhor compreender o presente. Enquanto o pesquisador ocidental tem interesse em colocar em evidência as bases sócio-epistemológicas de sua demarcha científica resultada de um conjunto de suposições referentes a um período histórico passado, o pesquisador africano recorda com razão sua própria experiência de colonizado: assim, estudo teórico e experiência prática convergem num mesmo movimento de crítica de formas de saber complementares e racionalizadoras da conquista colonial[21].

O mesmo autor critica entre os africanos uma tendência oposta, que consiste em estigmatizar a incompetência original dos pesquisadores ocidentais ao falar dos problemas africanos. Essa tentativa de uma apropriação exclusiva do conhecimento em nome de pertencer à raça negra aproxima-se da pretensão sempre presente de que deva ser branco ou pelo menos negro embranquecido para falar da África com competência. Essa tendência faz com que a ciência sobre a África cultural esteja realmente bloqueada entre dois etnocentrismos: o etnocentrismo ocidental, agressivo, e o etnocentrismo africano, defensivo. A saída, segundo Schwarz, poderia ser buscada através da dialetização da tradição e da modernidade, da Antropologia e da Sociologia, do conhecimento ocidental e do saber africano. Esta tríplice dialetização impediria que as teorias sobre a África caíssem prematuramente nas diversas formas de reducionismo. Deve-se evitar o esfacelamento do conhecimento da África social, política, econômica e cultural. A África deve ser pensada dialeticamente como totalidade, onde a tradição e a modernidade não são opostas e onde também as formas de conhecimento são apenas momentos particulares do movimento dialético global[22].

De acordo com Alf Schwarz, pensamos que as ciências sociais em nossas sociedades deveriam responder às exigências de cruzamento de nossas formações sociais de ontem e do contexto atual da modernidade e dos efeitos dessa articulação complexa no comportamento dos indivíduos. Infelizmente, ele não disse nada quanto à efetivação desta dialetização: como e de que maneira poderia esta dialetização ser materializada? Sem negar a complementaridade entre o cientista de fora e de dentro e a solidariedade entre ambos para a libertação do "pensamento", achamos legítima e fundamentada a preocupação atual dos africanos de pensar em si mesmos em vez de contentarem-se com a visão longínqua, "astronômica". Esse desenvolvimento de uma ciência nova, onde sua cultura será analisada e explicada de dentro, na base do vivido, será fruto de apalpadela, de erros e ensaios: uma aventura importantíssima. Nesta grande aventura em busca de uma ciência social africana, Mudinube pensa que uma mudança do instrumento lingüístico de conhecimento e de produção científica, isto é, a substituição das línguas européias pelas línguas africanas, provocaria evidentemente uma ruptura epistemológica e abriria o caminho aos novos sonhos para a África[23].

Portanto, Mudinube, como tantos autores que encarnam o pensamento africano nesta matéria, acredita que o caminho político é o decisivo. Se a Antropologia nasceu e cresceu dentro de um projeto político ocidental, a sua morte total não poderia ser encarada fora de um projeto político oposto, desta vez africano. Talvez aqui resida o nó do problema. Como definir o projeto político de uma África estrangulada e hoje dividida entre Moscou, Pequim, Paris, Londres e Washington? Essa nova partilha da África impede a formação de uma ciência autenticamente

africana. Que mestres escolher: Leste, Oeste, Centro? Mesmo as teorias que tentam atualmente aplicar sobre a África cultural o materialismo histórico, a teoria de luta de classes e o modo de produção dos sistemas de linhagem não deixam de participar deste projeto político ocidental. Certo, o africano se sente aliviado em saber que ele também pode ser explicado à moda do Grande Karl Marx. Quantos entre nós africanos, mesmo os mais conscientes e os mais comprometidos com a causa de nosso continente, não começam suas publicações citando Michel Foucault, Sartre e companhia, como para se situar na tradição de seus antepassados gauleses? Aliás, onde publicam? Em editoras européias, onde estão obrigados a respeitar as regras do jogo e utilizar a linguagem credenciada para que seus trabalhos sejam considerados verdadeiramente científicos no sentido ocidental do termo. Avalismo ou dependência econômica? Evidentemente, a mestiçagem intelectual não poderia ser automaticamente eliminada e pode até se constituir em um ponto de enriquecimento se for bem explorada. Diante deste impasse, há de se perguntar: a Antropologia africana é um mito ou uma realidade? □

NOTAS

1. Kenyatta, Jomo, *Facing Mount Kenya* (Dakar: I.F.A.N., 1938).
2. Leclerc, Gérard, *Anthropologie et Colonialisme* (Paris: Fayard, 1972), p. 175.
3. Présence Africaine: Introduction de Alionne Diop.
4. "Nations Négres et Culture", *Présence Africaine* (Paris: 1954); "L'unité culturelle de l'Afrique noire", *Présence Africaine* (Paris: 1959).
5. Leclerc, Gerard, *op. cit.*, p. 176.
6. Mudimbe, V. Y., *L'order du père* (Paris: Ed. Présence Africaine, 1982), p. 43-4; Leclerc, Gerard, *op. cit.*, p. 174-5.
7. Leclerc, Gerard, *op. cit.*, p. 168.
8. Ler Cheikh Anta Diop, *Les fondements culturels de l'Afrique noire* (Paris: Ed. Présence Africaine, 1974).
9. Schwarz, Alf, *Colonialistes, africanistes et africains* (Paris: Ed. Nouvelle Optique, 1979), p. 5-24.
10. Schwarz, Alf, *op. cit.*, p. 6.
11. *Ibid.*, p. 25-6.
12. Ler, entre outros antropólogos contestadores: Gough, Kathleen, "Anthropology: Child of Imperialism", *Monthly Review*, vol. 19, n.º 11, 1968; Banaji, J., "The Crisis of British Anthropology", *New Left Review*, n.º 64, 1970; Magubane, Ben, "A Critical Look at Indices used in the Study of Social Change in Colonial Africa", *Current Anthropology*, vol. 12, n.º 4-5, 1971; Moore, J., "Perspective for a Partisan Anthropology", *Liberation*, novembro, 1971; Stauder, J., "The Relevence of Anthropology to Colonialism and Imperialism", *Race*, vol. XVI, julho, 1974; e Copans, J., *Anthropologie et imperialisme* (Paris: Maspero, 1974).
13. Schwarz, Alf, *op. cit.*, p. 36-7.
14. Lévi-Strauss, Claude, "La Crise Moderne de l'Anthropologie", *Courrier de l'UNESCO*, 1961.
15. Stanislas, Adotevi, *Négritude et Négrologues* (Paris: Union Génereále d'Editions, 1972), p. 167.
16. *Ibid.*, p. 183.
17. *Ibid.*, p. 186.
18. Na Universidade Livre de Bruxelas, a disciplina "Antropologia" foi substituída pela Sociologia dos Países em Desenvolvimento.
19. Lefèvre, Henri, *La vie quotidienne dans le Monde Moderne* (Paris: Collections d'idées, 1968).
20. Mudimbe, V. Y., *op. cit.*, p. 56.
21. Schwarz, Alf, *op. cit.*, p. 80-1.
22. *Ibid.*, p. 85-95.
23. Mudimbe, V. Y., *op. cit.*, p. 47.